Olteanu 2009 = Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spațiului în credințele populare românești*, București, Editura Paideia.
Pamfile 1997 = Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, București, Editura ALLFA.
Pavelescu 1945 = Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în sudul județului Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor", VII, Sibiu, p. 35–122.
Sărbători 2001 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. I, *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică.
Sărbători 2002 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. II, *Banat, Crișana, Maramureș*, București, Editura Enciclopedică.
Sărbători 2003 = *Sărbători și obiceiuri*. Răspunsuri la chestionarele *Atlasului etnografic român*, vol. III, *Transilvania*, București, Editura Enciclopedică.
Șăineanu 1978 = Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura Minerva.
Haney 1999 = Jack V. Haney, *An Introduction to the Russian Folktale*, New York, M.E. Sharpe Inc.
Timotin 2010: Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise românești (secolele al XVII – al XIX-lea)*, ediție critică, studii lingvistice și filologice, București, Editura Academiei Române.
Țîrcomnicu, David 2002 = Emil Țîrcomnicu, Lucian David, *Cercetări de teren în Platforma Luncani – obiceiurile din ciclul familial*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»", t. 11–13/2000–2002, București, p. 367–394.
Van Hollen 2003 = Cecilia Coale Van Hollen, *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, University of California Press.
Vernant 1995 = Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia Antică. Studii de psihologie istorică*, traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu, cuvânt-înainte de Zoe Petre, București, Editura Meridiane.
Zanne 1899 = Iuliu Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia*, vol. III, București, Editura Librăriei Socec & Comp.

THE HEARTH AND THE THRESHOLD – SACRED SPACES FROM CHILDBIRTH CUSTOMS

ABSTRACT

The hearth and the threshold are sacred spaces ever since the human mankind started to live in houses. The article focuses on childbirth beliefs from Moldova in order to add more arguments for the importance these domestic boundaries play in the life of the traditional man. The data presented here is filed in the "Bukovina and Moldova Folklore Archive", and has been gathered from 1969 to our days. The archive was established by professor Ion H. Ciubotaru 41 years ago.

The information is presented as active, since the field work I carried for the last 6 years proved that the beliefs are familiar to most of the village inhabitants from five out of the eight Moldavian districts. The only disappearance that has to be noticed is that of the traditional birth attendant and of the superstitions she mastered. The change came from the imposed regulations that threatened the grandmothers to stop delivering babies at home, for the drop of the infant deaths.

The article uses several foreign sources but starts from the discoveries of Petru Caraman, a great scholar from Iași. He noticed that the hearth treasures forces that used to be conferred to the Greek Hestia or to the Roman Vesta.

Key-words: *folklore, childbirth beliefs, threshold, hearth, house deities.*

LE LANGAGE DIVIN. LE LANGAGE DES OISEAUX

SILVIU LUPAȘCU*

Le discours étymologique de Platon (vers 427–348/347 a.è.c.), inclus en *Kratúlos* (cf. Platon 1837 : 1–157, *Kratúlos* 388e–426d), est compris par Andrei Pleşu comme *cratophanie*, tentative de contempler la langue, de rechercher le langage tant dans l'espace incertain, insondable, de ses limites, que dans l'espace infini, ouvert par la transgression de ces limites, une expérience en mesure de rappeler la puissance (*ménos*) du dire primordial. Dans la présence du Nomothète invisible (*nomothétes, ònomatoúrgos, demiourgòs ònomáton*), l'anamnèse linguistique platonicienne vise la dialectique des « noms primitifs » (*tà prôta onómata*) et des « noms dérivés » (*tà ústera onómata*), et cette dialectique révèle *palaià phoné*, l'« ancienneté de la langue », qui est composée seulement de noms primitifs, de noms donnés par les dieux. De cette perspective, Platon décrit la déchéance ou dégénérescence du langage humain, de *palaià phoné* à *néa phoné*, « notre langue d'aujourd'hui », par la solemnisation (*tragodeîn*), par l'embellissement (*kallopismós*) ou par l'érosion sémantique provoquée par le passage du temps (cf. Pleşu 1994 : 16–21). La langue primordiale n'est pas investie seulement avec la force d'exprimer le monde, mais aussi avec la force de créer le monde, et le « nom originaire » (*ónoma*) est un être (*ón*) et une chose (*rhêma*), avant d'être un sens (*nóema*). Le Nomothète imite la nature de chaque chose (*oùsía*) par des lettres et des syllabes, et la « vertu » (*dúnamis*) des lettres met en évidence la « vertu des nombres » qui contiennent les lettres. L'onomaturge imprime la forme du « nom en soi » dans des matériaux différents pour l'usage des différents peuples, et les « noms dérivés » sont les couleurs de la lumière constante des « nombres primes », situés au-delà du temps, dans le présent éternel des idées. Les lettres se définissent comme des éléments ou des entités chargés d'énergie, comme des êtres ou des esprits de la langue, et le cosmos des lettres est consubstantiel avec l'univers composé de ciel et terre (cf. Pleşu 1994 : 38–42, 46–47).

L'antynomie entre *phùsei* et *thései* (« motivé – non motivé ») exprime la relation d'opposition et de complémentarité entre l'ontologie des « noms primitifs » et l'ontologie des « noms dérivés » : monter vers les « noms primitifs » signifie, pour

* Universitatea Dunărea de Jos, Galați, str. Domnească, nr. 47, România

ALIL, t. LII, 2012, București, p. 155–166

le pèlerin sémantique, une identification avec l'augmentation de la « motivation » du nom, même si elle lui devient progressivement inaccessible ; descendre vers les « noms dérivés » signifie, pour le même pèlerin, une identification avec la diminution de la « motivation » du nom, avec l'augmentation progressive de la convention, de l'arbitraire, de la « non-motivation ». La double hypostase du langage illustre la continuité sémantique entre l'ontologie et la gnoséologie. Le « langage héraclitien » nomme le mouvement latent du monde, et le « langage éléate » fixe ce mouvement, le métamorphose, par la dénomination, en objet de la connaissance. L'identification de l'esprit connaisseur avec soi-même ne peut se réaliser dans un espace accablé par la continuité du mouvement, mais seulement dans un espace stable, fondé sur la constance de la chose à connaître avec soi-même. Le symbolisme de l'envolée ontologique de l'être humain entre le « motivé » et le « non-motivé », entre les « noms primitifs » et les « noms dérivés », entre le « langage héraclitien » et le « langage éléate », entre *palaià phoné* et *néa phoné*, est congruent, du point de vue sémantique, avec le symbolisme de l'oiseau, qui plane en unifiant le ciel et la terre (cf. Platon 1837 : 107–157, *Kratúlos*, 388e–440d; Pleşu 1994 : 47–52). Le vol des mots-oiseaux se révèle comme « image » de l'entrecroisement entre la mobilité et l'imobilité, entre l'horizontalité et la verticalité, entre le tissu du langage et le tissu du réel (cf. Pleşu 1994 : 52–55).

Dans la perspective ouverte par la philosophie bakhtinienne et post-bakhtinienne, le langage sacré peut être abordé comme une série d'actes du dire divin, en mesure de faire ressortir la continuité infinie de l'ontologie divine, de l'ontologie divine-humaine. La théorie du langage opère avec le modèle d'un langage-système, dont les parties composantes se réfèrent tant au sens, qu'à la forme et au but : « Un acte de locution implique (1) une langue où on incorpore un message, (2) un locuteur qui transmet le message, (3) un récepteur qui écoute le message (4), un moyen par lequel on transmet le message et (5) un contexte auquel le message fait référence » (Wheelock 2005 : 5301–5308). Lorsqu'il construit les conceptes de *dialogisation*, *dialogisme* et *polyphonie*, Mikhaïl Mikhaïlovich Bakhtine (1895–1975) remarque que la « dialogisation interdiscoursive » et la « dialogisation interlocutive » peuvent s'imbriquer étroitement, en tant que « rencontre des discours de l'autre » ou de « rencontre de l'autre dans le discours », de sorte qu'elles mettent en évidence un troisième type de dialogisme : les « rapports de dialogue entre le sujet locuteur et sa propre parole » (cf. Bakhtine 1978 : 83–233)[1]. L'estompage des limites du discours et de la réponse révèle l'immanence et la

[1] Par la « dialogisation interdiscoursive », Bakhtine comprend la rencontre entre le « discours du locuteur » et le « discours de l'autre » : « Le discours rencontre le discours de l'autre sur toutes les voies qui mènent à son objet et il ne peut ne pas entrer avec celui-ci dans une interaction vivante et intense » (p. 92). En même temps, la « dialogisation interlocutive » met en évidence la relation entre le discours et la réponse, ainsi que le rôle déterminant de la réponse sur le discours : « Tout discours est orienté vers une réponse et ne peut pas éluder l'influence profonde du discours-réplique prévu. [...] Bien qu'il se constitue dans l'atmosphère de ce qui a été dit, le discours est déterminé, en même temps, par la réplique encore non-dite, mais demandée et déjà prévue » (p. 103).

transcendence du langage comme continuité ontologique infinie : « Tout énoncé, même en forme écrite fixe, n'est qu'une réponse par rapport à quelque chose et est construit comme tel. Ce n'est qu'un anneau de la chaîne d'actes de la parole. Toute écriture continue les écritures qui l'ont précédée [...], tout énoncé [...] n'est qu'une fraction d'un courant de communication verbale ininterrompue » (Bakhtine 1977 : 105, 136). En concordance avec le principe de la polyphonie vasculaire du langage, énoncé par Bakhtine, Oswald Ducrot a analysé les textes littéraires dans la composition desquels « plusieurs voix parlent simultanément, sans qu'aucune soit prépondérante et juge les autres », dans les conditions où l'« objet propre à une conception polyphonique du sens » consiste à montrer la manière dont l'« énoncé signale, dans son énonciation, la superposition de plusieurs voix » (Ducrot 1984 : 171, 183)[2]. À l'intérieur de la même paradigme linguistique, Jacqueline Authier-Revuz a affirmé que tout discours révèle le fait qu'il est « traversé », de manière constitutive, par « les *autres discours* et le *discours de l'autre* » (Authier-Revuz 1982 : 141).

Utilisée dans le domaine de l'histoire des religions[3], la pensée de Bakhtine ouvre trois perspectives concernant la compréhension du langage : (1) le discours religieux comme relation linguistique entre le Locuteur Divin et sa propre parole ; (2) le discours religieux comme relation linguistique entre le Locuteur Divin et le récepteur humain ; (3) le discours religieux comme relation linguistique entre un locuteur humain et un récepteur humain[4]. En ce sens, la dimension auto-dialogique du Locuteur Divin indique le dialogue contemplatif ou créateur entre le Locuteur Divin et sa propre parole. La dialogisation interdiscursive dévoile la rencontre entre les langages du Locuteur Divin qui définissent et fondent les espaces religieux, ainsi que la rencontre ontologique-linguistique entre les espaces religieux. La dialogisation interlocutive met en évidence soit la relation de type discours-réponse entre le Locuteur Divin et sa propre parole, dans le cadre de l'auto-dialogisme du Locuteur Divin, soit la relation entre le discours du Locuteur Divin et la réponse du récepteur humain, soit la relation entre le discours du locuteur humain et la réponse du récepteur humain. L'évanescence essentielle des limites sous-tendues par le discours et la réponse révèle la continuité ontologique infinie du langage du Locuteur Divin, car le privilège de la locution ontologique appartient exclusivement à la divinité omniprésente, omnisciente, omnipotente, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des êtres humains, à l'intérieur et à l'extérieur des espaces religieux, au-delà et en deça des limites illusoires des êtres humains et des espaces religieux. Par

[2] Dans le VIII[e] chapitre, *Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation* (p. 171–233), Ducrot applique au domaine de la linguistique le concept de *polyphonie*, que Bakhtine avait formulé initialement dans la théorie de la littérature.

[3] La potentialité théologique est contenue dans le système de pensée de Bakhtine, bien que celui-ci fût élaboré, paradoxalement, dans le cadre du marxisme. La coexistence historique du discours marxiste et du discours théologique implique la nécessité des traversées réciproques. Un auteur marxiste se trouve dans l'impossibilité de construire un discours étranger à la présence du langage divin.

[4] Ce raisonnement pourrait être élargi pour couvrir la relation dialogale entre la divinité locutrice et l'Adversaire de la divinité, ainsi que la relation dialogale entre la divinité locutrice et la somme infinie d'êtres qui habitent dans le royaume du visible et le royaume de l'invisible.

une double inclusion, le langage divin contient en soi les discours religieux propres à un espace religieux donné, mais simultanément il constitue l'essence ontologique de chaque discours religieux, bien qu'il transcende les limites de tout discours religieux et de toute somme de discours religieux. De manière spectaculaire, le langage divin qui définit et fonde un espace religieux donné est traversé nécessairement par les autres langages divins, qui définissent et fondent les autres espaces religieux, dans les conditions où les langages divins sont des hypostases de la continuité ontologique infinie du langage primordial du Locuteur Divin.

La collision herméneutique identifiée par Paul Ricœur (1913–2005) entre Aristote (384–322 a.è.c.), *Perì poietikẽs* et Augustinus Hipponensis (354–430 è.c.), *Confessiones* s'inscrit dans la « cosmologie » linguistique bakhtinienne, qui décrit l'univers polyphonique de l'entrecroisement des langages et des discours dans la perspective du « courant de la communication verbale ininterrompue » : « Le temps devient temps humain dans la mesure où il s'articule d'après une modalité narrative, et la narration acquiert toute sa signification au moment où elle devient une condition de l'existence temporelle » (Ricœur 1983–1985 I : 85). Le temps central de l'« intrigue » ou de la « mise en intrigue » se situe entre le temps « préfiguré » du début et le temps « réfiguré » de la fin, tout comme le *Mimésis II* se situe entre le *Mimésis I* et le *Mimésis III*. La « *linéarité* du signifié linguistique » a inspiré Gérard Genette (n. 1930) à décrire la relation entre le récit écrit et l'espace–temps : « [...] produit, comme toute chose, dans le temps, le récit écrit existe dans l'espace et comme espace, et le temps nécessaire pour le *consommer* est celui nécessaire pour le *parcourir* ou le *traverser* » (Genette 1972 : 78).

Le niveau ontologique du langage divin et de l'éternité se manifeste par la continuité narrative-ontologique des discours qui rythme la continuité du temps humain. Le langage de l'espace philosophique grec et le langage de l'espace religieux chrétien s'entrecroisent par la traversée réciproque du discours aristotélicien et du discours augustinien, dans la perspective bakhtinienne de la « rencontre du discours de l'autre » et de la « rencontre de l'autre dans le discours ». La logique auto-dialogique du langage divin, hypostasiée comme *davar-Elohyim*, se retrouve dans l'algorithme exégétique midrachique du *petihah* (« ouverture » du discours rabbinique)/ *harizah* (« resserrer », « mettre ensemble »), qui avait pour but de rappeler incessament la vérité axiomatique de l'unité de sens de la Loi Écrite (*Torah shebektav*) par la collision herméneutique du « verset de base » et du « verset d'intersection » (cf. Goldberg 1986 : 139–152 ; Alexander 1986 : 452–459 ; Goldberg, Wigoder (éd.) 1993 : 875). Le procédé rhétorique de la « mise ensemble » des deux versets reflète la dynamique de constitution de la Loi Orale (*Torah shebealpe*) et est illustré par le sermon inclus dans la liturgie sinagogale (dans la liturgie ecclésiastique, la rencontre entre le langage biblique et le langage évangélique impose le choix du « verset de base » de l'*Ancien Testament* et le choix du « verset d'intersection » du *Nouveau Testament*). La récitation d'un verset biblique par une voix humaine manifeste la continuité du langage primordial du Locuteur Divin, tant par la polyphonie de la rencontre, au niveau divin, entre le *davar-Elohyim* et les langages divins qui ont fondé les autres espaces religieux, que

par la polyphonie de la rencontre, au niveau humain, entre toutes les autres voix humaines qui ont récité ou récitent le même verset biblique, à l'intérieur du temps historique. Dans un univers linguistique infini, où l'*un* du langage divin primordial se manifeste par le *multiple* des langages divins qui fondent les espaces religieux, où tout langage divin traverse et est traversé par tout autre langage divin, et tout discours religieux traverse et est traversé par tout autre discours religieux, la rencontre herméneutique entre Platon, *Kratúlos*, 388e–426d et le *Qur'ān*, S. XXVII, vv. 15–16, n'est pas déterminée par le hasard, mais par la nécessité.

Le *Qur'ān*, S. XXVII, vv. 15–16, mentionne que le roi David et le roi Salomon ont reçu en don la connaissance de la part de Dieu. Comme partie de cette connaissance, le langage des oiseaux a été octroyé à David et Salomon : « Et nous avons donné à David et à Salomon la connaissance et ils ont dit : Loué soit Dieu, qui nous a choisis parmi ses innombrables serviteurs fidèles ! Et Salomon a été l'héritier de David et a dit : Hommes, on nous a enseigné le langage des oiseaux, et nous avons reçu le tout en partage ; en vérité, c'est cela la magnanimité montrée » (cf. Arberry 1991 : 383). Sur ces versets qur'āniques se fonde la tradition *Soūfi* médiévale dans laquelle Salomon est décrit comme connaisseur du langage des oiseaux. Dans les premiers versets de *Mantiq al-tayr* ou la *Conférence des oiseaux*, Farīd-ud-dīn 'Attār (vers 1120–1220 è.c.)[5] fait l'éloge de la liaison linguistique entre Salomon et la huppe, symbole du guide spirituel. La huppe a eu le rôle de messager entre le roi Salomon et la reine de Saba, et son expérience la recommande pour la fonction de guide des oiseaux tout au long du voyage initiatique vers le palais du *Simorgh*[6]. 'Attār attribue à la huppe la qualité de témoin de la révélation sinaïtique et l'identité ontologique exquise d'un être privilégié qui détient le pouvoir de comprendre le langage de Dieu : « Il (Salomon) a connu ton langage, et tu as connu son cœur. [...] Tel Moïse, tu as vu les flammes qui brillaient en haut, sur les sommets du Sinaï, et c'est vers là-bas que tu désires voler [...], pour chercher ta demeure promise, au sommet du Mont Sinaï. Là-bas, tu comprendras

[5] Poète mystique persan, de Nishapūr. Auteur d'une œuvre qui excelle par le raffinement littéraire et théologique : la *Conférence des oiseaux*, le *Mémorial des saints*, le *Livre sur la divinité*, le *Livre sur la souffrance* et le *Livre des mystères*.

[6] L'Empereur des oiseaux, symbole de l'Être Divin, dont le nom signifie « trente oiseaux » (*si morgh*, en persan médiéval). La théologie mystique du soufisme a attribué au voyage vers le palais du *Simorgh* le sens de *unio mystica*, de rendez-vous entre l'existence humaine et l'existence divine, de découverte du soi humain dans le Soi Divin ou de rappel du Vivant divin dans le vivant humain. La littérature *Soūfi* a emprunté le symbolisme du *Simorgh* à la tradition zoroastrienne. Plusieurs traités inclus dans le *Zend-Avesta* (*Yasna*, 10, 10 ; *Yašt*, 12, 17 et 14, 41) mentionnent une série d'hypostases mythologiques de l'oiseau *Saena*. La première réécriture islamique sur l'« Empereur des oiseaux » a été rédigée par Hakīm Abū'l-Qāsim Firdawsī Tūsī (vers 932–1020), en *Šah-nāma* ou le *Livre des rois*. Les versions ultérieures ont été rédigées par Abū Hāmid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazālī (1058–1111), Farīd-ud-dīn 'Attār (vers 1120–1220) et Shihāb-ud-dīn Yahyā Suhrawardī (1155–1191). Cf. Schmidt 1980 : 1–85. Dans la poésie persane des XI^{e}–XIII^{e} siècles, la connexion littéraire entre le *Qur'ān*, S. XXVII, vv. 15–16 (le « langage des oiseaux ») et le symbolisme du *Simorgh* représente un exemple d'*iltibās* ou d'« occultation de la beauté pré-éternelle dans les formes créées », procédé stylistique par lequel certains fragments du *Qur'ān* et des *Ahadiths* étaient convertis en symboles voués à répandre de la sacralité sur le plan esthétique-littéraire. Cf. Schimmel 1975 : 288, 296–299.

les mots qui n'ont pas été prononcés, trop subtiles pour les oreilles des oiseaux mourants » ('Attār 1984 : 29, *Mantiq al-tayr*, vv. 616–636)[7].

La collaboration linguistique entre Salomon et la huppe a été décrite par Ibn Ganīm 'Abd Al-Salām Ibn Ahmad 'Izz Al-Dīn Al-Muqaddasī (m. 1279), dans le *Kitāb kashf al-asrār a'n hokm at-toyur wal-azhār* ou la *Révélation des secrets des oiseaux et des fleurs*. Al-Muqaddasī situe le dialogue concernant l'envoi des messages vers Saba et du côté de Saba dans le contexte de l'exposition des exhortations *Soūfi* sur les « mystères du monde invisible » et l'obtention de la « nourriture divine » : Toi qui écoutes le langage silencieux des oiseaux et te lamentes que le bonheur semble t'éviter, sois sûr que si ton cœur est penché vers l'instruction, alors ta raison comprendra les allégories ! [...] Si ton esprit était bon, il pourrait percevoir les signes de la vérité ; à son tour, la conscience, si elle avait le pouvoir de comprendre, elle apprendrait des nouvelles réjouissantes sans effort ; si l'âme s'ouvrait vers l'influence mystique, elle aboutirait à l'étape d'une compréhension supérieure ; si on connaissait le moyen par lequel on puisse enlever le voile, alors ce qui est caché serait révélé ; si la vie était pure, les mystères du monde invisible deviendraient accessibles, et la Divine Maîtresse[8] se laisserait contemplée ». Dans la version d'Al-Muqaddasī, la huppe est douée du pouvoir de voir ce qui est « caché » dans le « cœur de la terre », c'est-à-dire l'« eau coulante », semblable à l'eau que les yeux humains peuvent entrevoir à l'intérieur d'un récipient de cristal. En comparaison avec le « royaume sans égal » de Salomon, la sagesse de la huppe et les messages qu'elle porte représentent une connaissance que Salomon ne détient pas, un savoir ignoré par les sages : « Et quand je suis revenu de Saba, où on m'a confié le message destiné au puissant roi, je lui ai dit : moi je sais ce que tu ne sais pas. [...] J'ai apporté de Saba des nouvelles que tous les sages ignorent ». Par un geste de reconnaissance royale, Salomon ennoblit le

[7] Du point de vue rhétorique, *si morgh* est une « énigme » (*muamma*). Cf. Tassy 1848 : 185–187 : « On nomme *muamma* (énigme) un discours qui désigne un mot par différentes indications relatives aux lettres, ou par des allusions relatives à la prononciation. Cette figure a surtout lieu en poésie, mais cependant elle est aussi employée dans la prose. Quelquefois l'énigme n'a pas pour objet un nom seulement, mais une expression entière ». Orientaliste, indianiste et islamologue français, Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy (1794–1878) a été l'un des membres fondateurs de la *Société asiatique*, professeur d'indologie à l'*École spéciale des langues orientales* et membre de l'*Académie des inscriptions et belles-lettres*.

[8] Hypothétiquement, la mention surprenante de la « Divine Maîtresse » semble indiquer un emprunt de la théologie mystique du gnosticisme hellénistique (*Barbélo*, la « Mère de la Vie » ou la « *Sophia* Divine », après la restauration de sa position céleste, dans la *Pléroma*), dans le cadre d'un syncrétisme gnostique-*Soūfi* qui met en évidence l'islamisation de quelques concepts-clés de la théologie gnostique, au XIII[e] siècle. C'est plausible que la « Divine Maîtresse » est a même de dévoiler une relation exégétique entre l'ouvrage d'Al-Muqaddasī et l'*Évangile vivante* de Mani (216–274/277), dont les fragments qui subsistent en pahlavi et sogdien contiennent plusieurs références à la « Maîtresse de Lumière » et à la Mère de la Vie » : « Elle a été louangée, elle est louangée, la Maîtresse de Lumière, le couronnement de toutes les sagesses. [...] Elle a été louangée, elle est louangée, la Sainte Église, droiture, par le pouvoir du Père, dieu *Zourvān*, par la louange de la Mère (de la Vie), dieu *Rāmrātux* („généreux avec de la joie"), et par la sagesse du Fils Jésus ». Cf. MacKenzie 1994 : 183–198 (M17, M172). Voir aussi Gardner, Lieu 2004 : 157–158.

messager de la connaissance inconnue, pose « une couronne » sur la tête de la huppe : « [...] À ceux qui savent se conduire prudemment, on peut confier les secrets des rois. Reçois alors ma lettre ». De cette manière, le messager ailé plie son être sur l'occultation et la révélation du message et de la réponse (cf. Al-Muqaddasī 1980 XXIX : 55–58)[9]. La signification ontologique du trajet du porteur de message réside dans l'effort excruciant de rapprocher, par le flux ineffable du vol entre les signes visibles et invisibles, par la continuité cristaline du langage caché, l'espace terrestre de la réalité iréelle, le « royaume de Salomon », et l'espace omniprésent de la réalité réelle, le « royaume de Saba », situé au-delà du voile qui protège la vérité divine.

Le maître *Soūfi*, le saint *Soūfi*, affirment leur ipséité par rapport à l'idéal humain ou l'archétype mystique-gnoséologique incarné par Salomon, en tant que connaisseurs du langage des oiseaux, connu *in illo tempore* par Salomon. Jalāl-ud-dīn Rūmī (1207–1273)[10] décrit, dans le *Mathnawī-i ma'nawī*, l'identité religieuse, sapientiale de celui qui détient les mystères du dire aviaire et qui est envoyé par Dieu en tant que messager ou *rasūl* pour éclairer à la fois la communauté des oiseaux et la communauté des êtres humains : « Viens, ô, maître du langage des oiseaux, connu par Salomon, chante la chanson de chaque oiseau que tu croises. Car Dieu t'a envoyé vers les oiseaux, Il t'a instruit concernant le ton convenable à chaque oiseau. [...] Garde l'oiseau patient dans l'état de bonheur et délivré-le de la souffrance. [...] Conseille à la colombe de se protéger du faucon, et parle au faucon de la miséricorde, de la veillée en mesure de l'empêcher d'agir injustement. Aide la chauve-souris dépourvue de toute illumination spirituelle à s'habituer avec la lumière et à vivre dans la lumière. Enseigne la paix à la perdrix guerrière, et dévoile devant les coqs les signes du Soleil levant. Parle à tous, de la huppe au vautour, et montre-leur la voie » (cf. Rūmī 1990 IV : 319, *Mathnawī*, IV, vv. 851–858).

Rūmī construit le modèle pédagogique du miroitement, par la correspondance allégorique entre l'homme et l'oiseau. Un perroquet assis devant le miroir, un homme assis derrière le miroir. Lorsque l'homme invisible parle, le perroquet se regarde dans le miroir et a l'illusion que c'est lui-même qui maîtrise le langage humain, bien qu'en réalité il n'est doué que du pouvoir d'imiter les sons, sans comprendre le sens des mots. De la même façon, Dieu place le *shaykh* comme un miroir devant le disciple, et celui-ci a l'illusion que c'est seulement le *shaykh*, l'homme, qui parle, sans comprendre que l'enseignement, la connaissance qu'il reçoit, tire ses origines de la Raison Universelle, qui se trouve derrière le miroir, au-delà de l'être du *shaykh* : « Le disciple plein d'égoïsme se voit dans le miroir du

[9] La relation intertextuelle entre 'Attār, *Mantiq al-tayr*, Al-Muqaddasī, *Kitāb kashf al-asrār a'n hokm at-toyur wal-azhār*, et *Le Roman de la Rose* (rédigé en France, en deux étapes, par Guillaume de Lorris, en 1237, et Jean de Meung, entre 1275 et 1280) a été commenté par Garcin de Tassy, qui mentionne deux autres ouvrages sur le discours moral des oiseaux, composés en Europe occidentale, au XVII[e] siècle : R.P. Alard le Roy, *La Vertu enseignée par les oiseaux*, Liège, 1653 ; Fortunatus Hueber, *Ornithologia moralis*, München, 1678. Cf. Tassy 1860 1860 : 8–9, 71.

[10] Maître du soufisme persan, fondateur de l'académie *Soūfi* de Qonya et de l'ordre des derviches tourneurs, les *Mevleviyya*.

corps du *shaykh*. Comment pourrait-il voir la Raison Universelle, au-delà du miroir, au moment de la manifestation du langage et du discours ? Il présuppose qu'un homme est celui qui parle. La Raison Universelle reste pour lui un mystère qu'il ignore » (cf. Rūmī 1990 : VI : 87–88, *Mathnawī*, V, vv. 1430–1444). Plusieurs d'entre ceux qui recherchent la connaissance imitent le langage *Soūfi*, sans comprendre le dire théandrique, le dire divin, qui détermine ce langage. Ils s'imaginent qu'ils maîtrisent le langage des oiseaux, mais ignorent le véritable sens de ce langage, à l'exception de Salomon, le messager divin, doué du pouvoir authentique de pénétration spirituelle.

Le mystère de la connaissance est à la fois un mystère de l'amour de Dieu. Pour prouver la vérité de cet énoncé, Rūmī réécrit la légende concernant Imra'u 'l-Qays, le roi des Arabes, le « Joseph de son temps ». Ennuyé par les soins reliés à l'administration du royaume et ayant assez de la vanité du pouvoir politique, Imra'u 'l-Qays renie son identité monarchique, fait l'expérience de l'amour mystique, quitte son pays et va travailler comme ouvrier dans la fabrique de briques de la ville de Tabúk. Le roi de Tabúk apprend des choses sur l'illustre personnage qui se trouve dans sa capitale, se dépêche de lui rendre une visite protocolaire et entame un dialogue philosophique. Imra'u 'l-Qays l'écoute en silence, ensuite lui dévoile à l'improviste le mystère de l'amour de Dieu. Après avoir conclu la conversation initiatique, le roi de Tabúk devient, à son tour, un derviche errant, et les deux anciens monarques se perdent sans trace sur la voie *Soūfi*, envahis par la folie de l'amour théandrique. Rūmī se demande quel est le mystère du langage qui a déterminé la manifestation de ce dialogue ? Évidemment, c'est le langage des oiseaux, que souvent les personnes vulgaires imitent, sans pourtant le comprendre, sans connaître la nature des oiseaux, pour acquérir prestige et autorité, et les démons s'efforcent vainement de l'usurper, pour perpétuer la présence du mal sur la terre. Mais un démon qui acquiert par des sortilèges diaboliques une apparence qui ressemble à l'être de Salomon et qui s'assied sur le trône de Salomon, ne réussira que tenter et tromper les âmes des croyants, dépourvues de vigilence, il ne détiendra nullement la connaissance révélée, sous-tendue par le syntagme qur'ānique « on nous a enseigné le langage des oiseaux ». Comme la communauté des fidèles, la communauté aviaire est composée d'oiseaux exotériques et d'oiseaux esotériques (cf. Rūmī 1990 VI : 478–480, *Mathnawī*, VI, vv. 4007–4015).

Les principes du soufisme établissent qu'un être humain n'est pas en mesure de parler en public à ses semblables que s'il a acquis une connaissance adéquate des choses divines, s'il comprend les « choses de Dieu ». Comme tel, il a été investi du pouvoir d'aider les autres croyants, les serviteurs de Dieu, à comprendre, à leur tour. Autrement, le locuteur qui ne comprend pas est saisi par la même souffrance qui s'était emparée de toute la terre et de tous les êtres, suite au péché originaire (cf. Al-Kalābādhī 1991, LXV : 147). L'absence-présence ou la contraction-dilatation de l'extase représentent l'institution du langage théandrique, à l'intérieur duquel l'homme parle le langage de Dieu, et Dieu parle le langage de l'homme déifié : « Les grands symboles cosmiques deviennent, comme on le voit,

l'alphabet d'un nouveau langage 'écrit par la plume du Seigneur'. Si l'homme peut déchiffrer ce nouvel alphabet, c'est qu'il est lui-même devenu 'le sens de l'univers', le signe par excellence de l'épiphanie de Dieu, le pont qui relie le monde à Dieu » (cf. Nwyia 1991 : 389–407). Les Maîtres *Soūfi* recommandent l'« audition » comme remède contre la fatigue qui suit à l'expérience extatique ou comme moyen de réveil des consciences de ceux qui sont préoccupés excessivement par des activités mondaines : « Il y a deux types d'audition. Une catégorie de personnes écoute le discours, pour obtenir des conseils. Celles-ci écoutent de manière sélective, seulement à l'aide de l'intellect. L'autre catégorie écoute la musique, pour acquérir la nourriture spirituelle. Et quand l'esprit obtient sa nourriture, il atteint l'état adéquat et rejette la tyrannie de son propre corps. À ce moment-là, dans celui qui écoute surviennent une commotion et un mouvement » (cf. Al-Kalābādhī 1991, LXXV : 166–167).

Le langage divin primordial, manifesté par les langages divins qui fondent les espaces religieux, est à la fois une *cratophanie* et une *qodraphanie*[11]. Abū Bakr Muhammad Ibn Ishāk Al-Kalābādhī (m. vers 990–994)[12] a mis en évidence l'identité théocratique du *Qur'ān* qui est le « langage de Dieu » : « Le langage de Dieu s'appelle *Qur'ān*. [...] Le langage de Dieu n'est pas composé de lettres ni de sons, n'a pas d'orthographe, mais les lettres, les sons et l'orthographe sont des indices du langage de Dieu. [...] Le *Qur'ān* est récité dans nos langues, écrit dans nos livres et gardé dans nos cœurs, mais il n'y habite pas » (cf. Al-Kalābādhī 1991, IX–X : 21–23). La profession de foi de l'islam établit que Dieu maîtrise la puissance de la Parole en tant qu'attribut éternel, qu'Il parle, mais non comme les êtres humains. Il parle à ses Messagers et à Ses prophètes, Il leur parle sans intermédiaire ou par l'entremise de l'Archange *Gabriel*. La force de Dieu d'être le Créateur du ciel, de la terre, de l'être humain et de toutes choses se reflète, conformément au principe de l'ontologie théandrique, dans la force de l'homme de jouir du privilège de l'existence, de commettre des actions à l'aide des mains, de parler par le mouvement de la langue, d'ouvrir et de fermer les yeux. L'omniscience divine est représentée tant par la puissance de Dieu de connaître ce qui se trouve dans l'âme de l'homme, que par Sa puissance d'entendre tous les sons, soient-ils faibles ou forts, y compris les sons émis au-delà des limites du pouvoir de perception des êtres adamiques (cf. Tassy 1874 : 129–134). Dieu a créé et connaît également le royaume du visible et le royaume de l'invisible, le royaume de la réalité réelle et le royaume de la réalité irrélle, comme aussi tous les langages qui imprègnent ces hémisphères du vivant, par un labyrinthe des traversées réciproques, dans le but ultime d'exprimer la vérité du *tawhīd*.

L'univers spirituel platonicien et l'univers spirituel qur'ānique – *Soūfi* construisent deux hypostases de la théologie du langage. En tant que *lógos* ou

[11] *Qodra*, « puissance » ; *Qodrat-Allāh*, la « Puissance de Dieu ».

[12] Maître *Soūfi* de Kalābādh, Bukhārā, connu pour le *Kitāb al-ta'arruf*, l'un des « manuels » les plus célèbres de l'histoire du soufisme.

kalamū-Allāh, le langage représente une mise-en-abîme de la cosmogonie et de l'ontologie. Si *palaià phoné* et *tà prôta onómata* se révèlent en tant que remémoration de l'espace infini qui circonscrit la manifestation du pouvoir des dieux et du pouvoir de l'onomaturge, le langage des oiseaux fait partie du don divin de la connaissance. Dans les deux situations, l'état de l'existence-en-soi du langage, à l'intérieur de la sphère de la divinité, est suivi par l'état de l'existence-en-dehors du langage, par sa manifestation théocratique, au niveau ontologique-gnoséologique, à l'intérieur de la sphère de l'humanité. Dans un certain sens, le langage des oiseaux témoigne sur l'éternelle primordialité du langage primordial, sur sa présence latente dans la texture ontologique du monde et des êtres humains, susceptibles de déclencher l'anamnèse du dire théophanique. Le glissement ontologique entre la motivation et la non-motivation de la dénomination, entre le langage théandrique et le langage damnable de l'imitation, suggèrent le sens tragique de l'immersion de l'âme humaine dans l'incompréhension de la matérialité, de l'éphémérité, l'exil réversible de la nature humaine en dehors de l'espace ouranique habité par les messages et les messagers de la divinité, traversé par des trajectoires sémantiques apparemment incognoscibles, incompréhensibles. Au-delà du miroitement du ciel et de la terre, veille la voix chargée de connaissance véritable de l'onomaturge ou du *shaykh*, en mesure de récupérer les sens perdus ou incompris de la langue primordiale, du langage des oiseaux, de rappeler l'éternelle continuité rhétorique, sémantique entre les raisons des noms des choses et la Raison Universelle. Le Paradis, l'archaïque « jardin entouré d'une muraille » (cf. Bremmer 1999 : 1–20), est à la fois un jardin des signes heureux, de la cohabitation originaire ou des heureuses retrouvailles des hommes et des signes, dans l'espace de l'omniprésence théocratique.

Qu'est-ce que le langage des oiseaux ? Certainement cela n'a rien à faire aux stéréotypes imaginaires de l'intellect profane, c'est autre chose que les habituels échafaudages rationnels. Ce n'est pas une succession de sons émis par les oiseaux, mais il est symbolisé par ces sons et par les mots prononcés par les êtres humains. C'est, en essence, le langage de l'âme, du vol spirituel-extatique vers l'espace infiniment vertical, béatifique, du Royaume de Dieu. C'est un langage théophanique, de la connaissance théandrique et du salut, de la recherche de soi-même et des retrouvailles de l'humanité dans l'ontologie infinie de la divinité, une remémoration de la vérité sinaïtique et une préfiguration de la vérité apocalyptique. C'est un chant de joie du fait d'être vivant, un hymne de l'amour, une affirmation plenière de la communion des êtres animés par le principe divin de la vie, qui fonde et revivifie la création entière. Sa simplicité se révèle, peut-être, dans la pure contemplation du ciel, des volutes du bleu céleste, ourlées par le resplendissement de la lumière solaire, traversées par la présence intempestive, dynamique, éphémère des oiseaux.

BIBLIOGRAPHIE

a. Études

Alexander 1986 = Philip S. Alexander, *Midrash*, in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, Coggins & Houlden.

Authier-Revuz 1982 = Jacqueline Authier-Revuz, *Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive ; éléments pour une approche de l'autre en discours*, in « DRLAV – Revue de linguistique », Paris, Centre de Recherche de l'Université de Paris VIII.

Bakhtine 1977 = Mikhaïl Mikhaïlovich Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit.

Bakhtine 1978 = Mikhaïl Mikhaïlovich Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris. Gallimard.

Bremmer 1999 = Jan N. Bremmer, *Paradise : From Persia, via Greece, into the* ***Septuagint***, in Gerard P. Luttikhuizen (éd.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E.J. Brill.

Corbin 1964 = Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I–II, Paris, Gallimard.

Couliano 1984 = Ioan P. Couliano, *Feminine versus Masculine : The Sophia Myth and the Origins of Feminism*, in Hans G. Kippenberg (éd.), *Struggles of Gods : Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions (Religion and Reason)*, Berlin – New York, Mouton de Gruyter.

Couliano 1990 = Ioan P. Couliano, *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, Plon.

Couliano 1992 = Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, Harper Collins.

Ducrot 1984 = Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.

Gardner, Lieu 2004 = Iain Gardner, Samuel N.C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.

Genette 1972 = Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil.

Goldberg 1986 = A. Goldberg, *Form-Analysis of* ***Midrash****ic Literature as a Method of Description*, in « Journal of Jewish Studies», Oxford Centre for Postgraduate Hebrew and Jewish Studies, vol. 37.

Goldberg, Wigoder (éd.) 1993 = Sylvie-Anne Goldberg, Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf.

MacKenzie 1994 = D.N. MacKenzie, *I, Mani...*, in Holger Preissler, Hubert Seiwert (éd.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Professor Kurt Rudolph*, Marburg, Diagonal Verlag.

Massignon, Gardet 1986 = Louis Massignon, L. Gardet, *Al-Hallāj, Abū'l-Mughīth Al-Husayn Ibn Mansūr Ibn Mahammā Al-Baydāwī*, in H.A.R. Gibb, J.K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht,, B. Lewis, Ch. Pellat (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden, E.J. Brill, p. 99–104.

Massignon 1999 = Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf.

Nwyia 1991 = Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq.

Pleşu 1994 = Andrei Pleşu, *Limba păsărilor*, Bucureşti, Humanitas.

Ricœur 1983–1985 = Paul Ricœur, *Temps et récit*, vol. I–III, Paris, Seuil.

Schimmel 1975 = Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Schmidt 1980 = Hanns-Peter Schmidt, *The* ***Sēmurw****. Of Birds and Dogs and Bats*, in « Persica », 9.

Tassy 1848 = Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy, *La Rhétorique des nations musulmanes, d'après le traité persan intitulé* ***Hadayik ul-Balagat (Les Jardins de l'éloquence)****/ III^e Partie – Des énigmes (****muamma****) et de tout ce qui concerne les combinaisons énigmatiques*, in « Journal asiatique », cahier de novembre–décembre 1847, Paris, Imprimerie Royale.

Tassy 1860 = Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy, *La poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le* ***Mantic Uttaïr*** *ou* ***Le Langage des oiseaux*** *de Farid-ud-din Attar*, Paris, Benjamin Duprat.

Tassy 1874 = Joseph Héliodore Sagesse Vertu Garcin de Tassy, *L'islamisme d'après le Coran*, Paris, Maisonneuve et C^ie^.
Wheelock 2005 = Wade T. Wheelock, *Language : Sacred Language*, in Lindsay Jones (éd.), *Encyclopedia of Religion*, II^nd^ Edition, vol. VIII, New York, MacMillan, p. 5301–5308.

b. Sources

Al-Hallāj 1981 = Al-Husayn Ibn Mansūr Al-Hallāj, *Diwān*, trad. Louis Massignon, Paris, Seuil.
Al-Hujwīrī 1976 = Abū'l-Hasan 'Alī Ibn 'Uthmān Ibn 'Alī Al-Ghaznawī Al-Jullābī Al-Hujwīrī, *Kashf al-mahjūb*, trad. Reynold A. Nicholson, London, E.J.W. Gibb Memorial Trust.
Al-Kalābādhī 1991 = Abū Bakr Muhammad Ibn Ishāk Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf/The Doctrine of the Sufis*, trad. Arthur J. Arberry, Cambridge, Cambridge University Press.
Al-Muqaddasī 1980 = Ibn Ganīm 'Abd Al-Salām Ibn Ahmad 'Izz Al-Dīn Al-Muqaddasī, *Kitāb kashf al-asrār a'n hokm at-toyur wal-azhār/Revelation of the Secrets of the Birds and Flowers*, trad. Irene Hoare, Darya Galy (d'après quatre manuscrits arabes édités par Garcin de Tassy, en 1821), London, Octagon Press.
Al-Suhrawardī 1982 = Shihāb Al-Dīn Yahyā Al-Suhrawardī, *The Mystical and Visionary Treatises/Al-Risalah*, trad. W.M. Thackston, London, The Octagon Press.
Arberry 1991 = Arthur J. Arberry (trad., éd.), *The Koran Interpreted*, Oxford. Oxford University Press.
'Attār 1984 = Farīd-ud-dīn 'Attār, *Mantiq al-tayr/The Conference of the Birds*, trad. Afkham Darbandi, Dick Davis, London, Penguin Books.
Ibn 'Abbād 1986 = Ibn 'Abbād of Ronda, *Rasāil as-sugrā/Letters on the Sufi Path*, trad. John Renard New York – Mahwah – Toronto : Paulist Press, The Classics of Western Spirituality.
Massignon 1929 = Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
Platon 1837 = Platon, *Œuvres*, tome XI, *Cratyle*, *Le Sophiste*, *Le Politique*, trad. Victor Cousin, Paris, Rey et Gravier.
Rūmī 1990 = Jalāl-ud-dīn Rūmī, *Mathnawī-i ma'nawī/The Mathnawi*, trad. Reynold A. Nicholson, Cambridge, E.J.W. Gibb Memorial Trust.

THE DIVINE LANGUAGE. THE LANGUAGE OF THE BIRDS

ABSTRACT

The spiritual universe of Plato's *Cratylos* and the spiritual universe of Sufism generated two hypostasis of the theology of language. As *logos* or *kalamu-Allah*, the language can be defined as a *mise en abîme* of cosmogony and ontology. If *palaia phone* and *ta prota onomata* recollect the infinite space of the epiphany of gods' power, the language of the birds described by Farid-ud-din Attar, Ibn Ganīm Ibn Ahmad Al-Dīn Al-Muqaddasī and Jalāl-ud-dīn Rūmī is connected with the religious symbol of the Simurgh, and therefore included in the divine gift of knowledge. Both literary contexts emphasize the existence-inside of the language, within the sphere of the divine, succeeded by the existence-outside of the language, its theocratical manifestation, within the sphere of humanity. According to its mystical meaning, the language of the birds proves the eternal continuity of the primordial language, its latent presence within the ontological texture of the world and of the human beings, susceptible to trigger the *anamnesis* of the divine wording. The ontological proximity between the divine language and the human language is able to redeem the reversible exile of the human nature outside the heavenly realm, crossed over by semantic trajectories apparently incomprehensible, inhabited by the messengers and the messages of the Divine Being.

Key-words: Plato, Sufism, Simurgh, Language of the Birds, Farid-ud-din Attar, Ibn Ganīm Ibn Ahmad Al-Dīn Al-Muqaddasī, Jalāl-ud-dīn Rūmī.

GOTICUL REDIMENSIONAT. *ARANKA, ŞTIMA LACURILOR* DE CEZAR PETRESCU*

CĂTĂLIN GHIŢĂ**

Scopul acestei lucrări este acela de a oferi o grilă de interpretare coerentă a prozei semnate de Cezar Petrescu, asimilată de mine în general terifiantului de factură supranaturală şi în particular unei redimensionări a goticului care făcuse furori în Europa preromantică. Ancorajul ferm în supranatural al prozei terorii îşi are avantajele sale, iar, cel puţin în străinătate, adepţii genului nu vor ezita să le sublinieze: fantasticul împrumută cotidianului umil un veşmânt al nefamiliarului, care este condiţia *sine qua non* a captării interesului cititorului, şi îi excită acestuia din urmă curiozitatea euristică prin proiectarea într-o atmosferă de insecuritate distinctă. (Precizez că, în cele ce urmează, nu voi derapa într-o discuţie prelungit-barocă legată de fantasticul propriu-zis[1] şi de categoriile sale, atât fiindcă scopul cercetării mele este unul suficient de bine delimitat, cât şi fiindcă orice dezbatere dedicată acestui subiect se sufocă, aproape invariabil, într-o mlaştină de contradicţii semantice.) Dacă acceptăm cu toţii premisa lui Tzvetan Todorov cu privire la literatura fantastică şi la modul în care operează aceasta – „fantasticul se întemeiază în mod esenţial pe o ezitare a cititorului [...] cu privire la natura unui eveniment straniu" (1973: 182), – realizăm că ezitarea aceea, fără îndoială estetică, este cea care declanşează întregul proces de receptare şi de interpretare a naraţiunii. Lectorul model pentru acest tip de reprezentare artistică ar putea fi reprezentat de un Roger Caillois, care strecoară, într-un limbaj simplu, implicaţii complexe: „Misterul mă atrage. [...] în loc să consider numaidecât că ceva nedescifrat e nedescifrabil, în loc să mă opresc uluit şi copleşit în faţa lui, îmi spun, dimpotrivă, că *trebuie descifrat* [subl. a.] şi iau hotărârea fermă ca, într-un fel sau altul, să rezolv, dacă pot, enigma" (Caillois 1971: 13).

* Această lucrare a fost finanţată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

** Universitatea din Craiova, str. Al.I. Cuza, nr. 13, România

[1] Pentru o satisfăcătoare prezentare succintă a fantasticului ca atitudine mentală a subiectului faţă de realitate, cf. Biberi 1970: 216–235. La noi, cele mai bune prezentări generale se găsesc la Adrian Marino (1973: I, 655–685) şi la Sergiu Pavel Dan (1975: *passim*), (2005: *passim*).

ALIL, t. LII, 2012, Bucureşti, p. 167–174